

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

1 | 2005
Varia

Religion et histoire : Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin

Religion and History: on Walter Benjamin's concept of experience

Patricia Lavelle



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4472>

DOI : 10.4000/rhr.4472

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 89-117

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Patricia Lavelle, « Religion et histoire : Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4472> ; DOI : 10.4000/rhr.4472

Tous droits réservés

PATRICIA LAVELLE

*Centre de recherches interdisciplinaires sur l'Allemagne
École des Hautes Études en Sciences Sociales*

Religion et histoire : Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin

L'on ne saurait conférer à l'œuvre de Walter Benjamin (1892-1940), éclatée dans plusieurs écrits, parmi lesquels de nombreux essais de critique littéraire, une unité assimilable à une discipline scientifique. Fragmentaire et inclassable, elle semble pourtant correspondre à la recherche d'une expérience supérieure, qui serait à la fois religieuse et historique. En partant de cette indication contenue dans son célèbre texte programmatique écrit en 1918 « Sur le programme de la philosophie qui vient », nous examinerons les notions de religion et d'histoire dans la perspective de la réflexion de Benjamin sur l'expérience qui, ayant ses racines dans les débats de son époque, nous conduit à une lecture originale de la philosophie kantienne.

Religion and History : on Walter Benjamin's concept of experience.

Walter Benjamin's work (1892-1940) is diversified enough to confine it to be a whole discipline in itself. Despite of its fragmentary character, Benjamin's thinking seems rather to search for higher experience, both religious and historical. Thus, we are engaged in a wider reflection about experience dealing with issues such as religion and history that are discussed in his 1918 writing : "On the Program of the Coming Philosophy". This famous essay has its roots in its contemporary debates about experience, religion and history, and leads us to an original lecture on Kant's philosophy.

I. RELIGION ET HISTOIRE

Dans un fragment d'*Enfance berlinoise* intitulé « Armoires », Benjamin raconte l'intéressante expérience qu'accompagnait l'exploration enfantine du tiroir à chaussettes. Enroulée et doublée à la manière traditionnelle, chaque paire de chaussettes se présentait à la main du garçon comme un petit sac. « Aucun plaisir ne surpassait à mes yeux celui de plonger ma main aussi profondément que possible à l'intérieur. Et pas seulement à cause de la chaleur laineuse de cette petite pochette. C'était "l'apporté-avec" que je tenais dans ma main à l'intérieur enroulé qui m'attirait ainsi dans les profondeurs. »¹ En même temps l'enveloppe et l'enveloppé, la forme et le contenu, la chaussette-pochette était une petite totalité fermée sur soi. Cependant, l'enfant ne se contentait pas de s'assurer de la possession du mystère enfermé dans la boule de laine. C'était justement le geste par lequel il essayait d'en extraire « l'apporté-avec » qui contenait la meilleure surprise. Car la totalité enchantée se brisait en dévoilant à l'instant même de sa fragmentation sa « vérité énigmatique », c'est-à-dire « que la forme et le contenu, l'enveloppe et l'enveloppé, "l'apporté-avec" et le sac sont une seule et même chose. Une seule chose, et cependant aussi une troisième chose : la simple paire de chaussettes dans laquelle les deux premiers se sont transformés. »²

Fermée, la chaussette est une petite totalité, mais son secret ne se montre à l'enfant que dans l'instant où, en ouvrant le sac, il le transforme en autre chose. C'est le geste de défaire la boule qui dévoile sa magie, et en même temps la détruit. L'expérience est dans ce geste, elle est dans le passage entre la totalité symbolisante – la forme qui est son propre contenu – et le double fragment dans lequel le tout est symbolisé.

1. Walter Benjamin. « Enfance berlinoise », in : *Sens unique* précédé de *Enfance berlinoise* et suivi de *Paysages urbains*. (traduit de l'allemand par Jean Lacoste). Les Lettres Nouvelles, Paris, 1978, p. 111 (citation modifiée). « Berliner Kindheit um neunzehnhundert », in : *Beroliniana*. Koehler & Amelang, München/Berlin, p. 90.

2. Walter Benjamin. « Enfance berlinoise », p. 111 (citation modifiée). « Berliner Kindheit um neunzehnhundert », p. 90.

Ce morceau d'*Enfance berlinoise* est bien connu, il fut déjà l'objet de nombreux commentaires, différents les uns des autres, et parfois même contradictoires. Cela n'a rien d'étonnant, car ce passage est lui-même quelque chose comme une « chaussette-pochette », où la forme et le contenu, l'enveloppe et l'enveloppé, ne se séparent qu'au prix de la destruction du tout, ou plutôt de sa transformation. La destruction de la totalité organique constituée par les mots et par le sens engendre une multiplicité infinie d'interprétations qui, prises séparément, ne peuvent pas restituer le tout, mais qui correspondent à sa fragmentation dans la succession des significations, c'est-à-dire à son histoire. Ainsi, malgré l'échec inévitable de la tentative d'extraire le contenu de la forme d'un texte, celui qui le lit ne peut pas y renoncer sous peine de ne rien comprendre. Une vraie lecture suppose ce processus de séparation, c'est-à-dire l'interprétation. Dans ce sens, l'image des chaussettes évoque le thème de la critique, central dans l'œuvre de Benjamin. Accompli dans un nouveau texte, le geste qui brise l'unité de la forme et du contenu du texte littéraire correspond au travail critique. Ce travail, qui dans l'essai sur *Les Affinités électives* de Goethe est comparé à la flamme qui résulte de la combustion de l'œuvre, peut être compris comme l'instant de la destruction de son unité expressive, destruction qui rend pourtant encore la totalité du sens, mais autrement, dans la succession infinie des significations.

Dans la simple lecture comme dans la critique, le geste qui détruit l'unité expressive de l'écrit peut être compris comme une forme particulière de l'expérience annoncée par Benjamin dans un texte programmatique rédigé en 1917-1918 et intitulé « Sur le programme de la philosophie qui vient ». Cet écrit non destiné à la publication est le projet d'élaboration d'un système dont le noyau central serait une théorie de l'expérience, établie à partir de la critique du concept kantien. Or, selon ce programme, la conception kantienne de l'expérience correspond à l'aveuglement des Lumières en ce qui concerne la religion et l'histoire. Ce problème, que Benjamin comprend comme étant la vision du monde (*Weltanschauung*) d'une époque, serait dû au paradigme de connaissance propre aux temps modernes, qui était celui de la physique newtonienne.

Sans abandonner le rapport entre l'expérience et la connaissance, institué par Kant, le texte de 1918 propose ainsi l'élaboration d'un concept supérieur de connaissance qui puisse inclure la dimension à la fois religieuse et historique de l'expérience.

Ce nouveau concept devrait pouvoir comprendre les rapports spirituels entre l'homme et l'univers dans des domaines exclus par le modèle de connaissance propre à la modernité éclairée, sur lequel Kant fonda l'expérience. D'après Scholem, qui dans le contexte d'une discussion autour de ce projet philosophique avait fait remarquer à l'auteur de « Sur le programme » qu'il fallait inclure dans une telle notion d'expérience les disciplines mantiques, il lui aurait répondu avec cette formulation extrême : « Une philosophie qui n'inclut pas, et ne peut pas expliquer, la possibilité de lire l'avenir dans le marc de café n'est pas une philosophie authentique »³. Selon le spécialiste de la mystique juive avec lequel Benjamin a échangé de nombreuses lettres jusqu'à la fin de sa vie, dès 1917-1918 ce dernier « était préoccupé par le problème de la perception qu'il concevait comme une lecture (...) »⁴. En ce temps-là, il aurait parlé à Scholem aussi de l'astrologie, en affirmant que « la naissance des constellations en tant que configurations de la surface céleste constituait le début de la lecture et de l'écriture »⁵. Ces idées, qui ainsi formulées restent sans doute obscures, indiquent pourtant que la conception d'expérience capable d'inclure la religion et l'histoire serait pensée à partir du modèle d'intelligibilité fourni par la lecture et l'interprétation des textes, son paradigme étant celui de l'exégèse biblique ou de la critique littéraire. En effet, dans ces réflexions de jeunesse se trouvaient déjà plusieurs formulations de la maturité de Benjamin, et notamment l'amorce de deux importantes notes écrites à Ibiza en 1932 – « Doctrine des ressemblances » et « Sur la faculté mimétique » – que nous examinerons attentivement dans la troisième partie de cet article.

3. Gerschom Scholem. *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*. Calmann-Lévy, Paris, 1981, p. 94.

4. Gerschom Scholem. *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 97.

5. Gerschom Scholem. *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 97.

À l'époque de la rédaction de son programme philosophique, Benjamin lisait la *Théorie kantienne de l'expérience* de Hermann Cohen en compagnie du jeune Scholem – l'étudiant en mathématiques qui apprenait aussi l'hébreu et pas encore le grand historien de la mystique juive. Ayant tous les deux suivi avec intérêt les conférences berlinoises de l'ex-professeur de Marbourg, ils auraient été vite déçus par l'interprétation cohenienne de l'expérience chez Kant – c'est ce que raconte Scholem, dans son livre de mémoires sur Benjamin⁶. Et pour cause, car la conception d'expérience, fondée exclusivement sur le modèle des sciences mathématiques, contenue dans la *Théorie kantienne*, semble être en contradiction avec les recherches des dernières années de la vie de Cohen, qui touchaient aussi bien à la question de la religion qu'à celle de l'histoire. En effet, l'auteur de la *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*⁷ voulait penser un concept rationnel de religion pour faire face au relativisme instauré par l'histoire des religions. Selon ce livre, élaboré à partir des recherches concernant son dernier séminaire berlinois et publié en 1918, juste après la mort de l'auteur, seul un tel concept, qui ne saurait être conçu par induction, c'est-à-dire par l'accumulation des faits et des pratiques culturelles, serait capable de légitimer et de conférer de la valeur à l'expérience religieuse, en l'écartant de la superstition et du mythe.

Tout en critiquant le relativisme instauré par l'historisme, Cohen allait s'inspirer des sources littéraires du judaïsme pour penser un concept rationnel de religion, dans une recherche philosophique qui touchait à tout moment la question de l'histoire. En effet, dans « la religion de la raison », il voyait le fondement ou la légitimité non seulement de l'expérience religieuse en tant que telle, mais aussi de la discipline scientifique de l'histoire des religions. Dans cette perspective, le concept rationnel de religion conférerait une direction aux travaux des historiens, dans la mesure où il serait plus ou moins présent dans toutes les doctrines et pratiques religieuses.

6. Gerschom Scholem. *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p. 95

7. Hermann Cohen. *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme* (traduit de l'allemand par Marc B. de Launay et Anne Lagny). PUF, Paris, 1994, p. 13.

Par contre, *La Théorie kantienne de l'expérience* pointe dans une tout autre direction, et semble plutôt exclure la dimension historique de la connaissance. Dans ce livre, publié pour la première fois en 1871, retravaillé en 1885 et qui à partir de 1900 allait devenir l'œuvre de référence de l'école néokantienne de Marbourg, Cohen cherchait à écarter l'interprétation psychologique des facultés kantienne, en proposant un concept d'expérience qui se fonde exclusivement sur le modèle formel des sciences physique et mathématique. Selon le commentaire de M. de Launay, « dès 1877, [...] Cohen affirme que “le contenu véritable de l'expérience est donné” dans les principes *a priori* des mathématiques et de la physique pure. Cette restriction de la définition de l'expérience est essentielle : c'est sur la base de cette refonte du concept qu'il travaillera désormais sans jamais plus la remettre en cause. L'expérience (...) est désormais “l'expression de tous les faits et des méthodes de la connaissance scientifique”, écrit-il dans la deuxième édition de *La Théorie kantienne de l'expérience* (1885), tandis que la connaissance est, elle, “un *factum* qui s'est réalisé dans la science et continue de s'y réaliser”, peut-on lire dans *Le Principe de la méthode infinitésimale et son histoire* [...]. »⁸

En excluant la sphère de l'expérience authentique, à la fois religieuse et historique, une telle définition constitue, du point de vue du jeune Benjamin, l'achèvement du concept pauvre des Lumières, conçu par analogie avec l'expérimentation de la science moderne. Ainsi, dans la perspective de cette critique, Cohen ne rompit pas vraiment avec l'interprétation psychologique de l'entreprise kantienne car, rapporté exclusivement aux principes *a priori* de la physique pure et de la mathématique, son concept d'expérience reste tributaire de la notion d'expérimentation de la science moderne, qui présuppose un sujet corporel et psychologique quelconque devant des objets matériels quelconques. Ce n'est donc pas pour rien que, d'après le témoignage de Scholem, à propos de *La Théorie kantienne*,

8. Cohen, Natorp, Cassirer et alii. *Néokantismes et théorie de la connaissance*. (textes traduits sous la direction de Marc B. de Launay avec la collaboration de Carole Prompsy, Isabelle Thomas-Fogiel, Éric Dufour, Jean Seidengart). Vrin, Paris, 2000, p. 14.

Benjamin aurait dit qu'avec des idées pareilles l'on pourrait aussi bien devenir catholique⁹ – cela signifiant que la sphère où la religion peut avoir lieu est exclue de la définition d'expérience proposée par le néokantien.

Qu'est-ce que Benjamin entendait par religion ou par expérience religieuse ? À la différence de son ami Scholem, il ne connaissait pas l'hébreu et n'était nullement engagé dans la voie du sionisme. Appartenant à une famille juive assimilée, il n'avait pas eu une éducation religieuse et ne fréquentait pas la synagogue, n'ayant jamais eu un comportement ou des sentiments particulièrement religieux. Par contre, autour de 1918, il s'intéressait à une certaine lecture romantique de la mystique juive, ayant demandé à Scholem de lui envoyer en Suisse, où il réalisait sa thèse de doctorat, l'ouvrage de Molitor sur la *Kabbale*¹⁰. À cette époque aussi, il citait souvent les écrits du mystique Hamann, cet ami de Kant qui fut une sorte de kabbaliste protestant, et était familiarisé avec la pensée de F. Schlegel, pour lequel la notion de religion, comprise dans la perspective d'une mystique de l'art d'inspiration piétiste, désignait une sorte d'expérience interne authentique¹¹. Ainsi, la religion (c'est-à-dire « la vraie religion, celle où ni Dieu ni l'homme ne sont sujet ou objet de l'expérience, mais où cette expérience repose sur la

9. Gerschom Scholem. *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, p.94.

10. Walter Benjamin. *Correspondance* (traduit de l'allemand par Guy Petitdemange), Tome I – 1910-1928. Aubier-Montaigne, Paris, 1979, p.125 (lettre 49, datée de Dachau, le 23-5-1917). L'œuvre en question s'intitule *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* et aurait été éditée pour la première fois en 1827.

11. Dans sa lettre à Dorothea intitulée « Sur la philosophie », Friedrich Schlegel définit cette expérience religieuse : « Mais bien qu'à mes yeux, ce qu'on appelle couramment religion soit au nombre des phénomènes les plus grandioses et les plus admirables, je ne puis pourtant considérer comme religion, au sens strict, que ce qui a lieu lorsque l'on pense, compose et vit divinement, et que l'on est tout rempli de Dieu (...) – Dieu, je veux dire : Dieu en nous ». In: Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Seuil, Collection « Poétique », Paris, 1978, p. 232. Sur la notion de religion chez les romantiques et chez F. Schlegel en particulier, cf. toute la section de ce livre intitulée « La religion dans les limites de l'art » (pp. 181-205).

connaissance pure »¹²) à laquelle « Sur le programme... » fait allusion n'était sûrement pas celle d'un croyant, qui a lieu dans le culte et dans les pratiques religieuses, mais peut-être plutôt celle d'un mystique, qui ne cherche que l'expérience authentique de la religiosité. Or, le mystique profane qu'était Benjamin ne la trouve que dans l'histoire. En effet, dans une lettre à Scholem datée de juin 1917, il attribue aux préromantiques, dont le concept de critique de l'art allait devenir son sujet de thèse, l'intuition de la liaison intrinsèque entre ces deux sphères :

« Le point central du préromantisme, c'est religion et histoire. Sa profondeur infinie et sa beauté en comparaison de tout le romantisme tardif, c'est de n'avoir pas invoqué les faits religieux ou historiques pour lier intimement ces deux sphères, mais ils ont cherché à produire dans leur propre "pensée" et leur propre vie la sphère supérieure où les deux devaient nécessairement coïncider. Il en est résulté non pas "la religion", mais l'atmosphère dans laquelle tout ce qui était sans elle et ce qu'elle prétendait être est passé par le feu et tombé en cendres. Si c'était bien pareil effondrement silencieux du christianisme que constatait Friedrich Schlegel, ce n'était pas parce qu'il en avait combattu la dogmatique, mais parce que sa morale ne lui paraissait pas romantique, c'est-à-dire pas assez silencieuse et vivante, parce qu'elle lui paraissait [...] ahistorique. [...] En un sens dont il resterait à exposer la profondeur, le Romantisme cherche à réaliser avec la religion ce que Kant a fait pour les objets théoriques : montrer leur forme. Mais y a-t-il une "forme" de la religion ? De toute façon, le préromantisme voyait dans l'histoire quelque chose qui y ressemble. »¹³

D'après ce passage, ce n'est pas à partir des faits religieux ou historiques que la liaison intrinsèque entre l'histoire et la religion aurait été retrouvée par les premiers romantiques. Benjamin semble

12. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », in : *Œuvres* (traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch), Tome I. Gallimard, collection « Folio », Paris, 2000, p. 187. « Über das Programm der kommenden Philosophie », in : *Gesammelte Schriften*, Band II, I. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1977, p. 163.

13. Walter Benjamin. *Correspondance* (traduit de l'allemand par Guy Petitdemange), Tome I – 1910-1928, p. 128 (lettre 50, datée de juin 1917).

ainsi les mettre en accord avec le vieux Cohen au moins sur un point : ce n'est pas dans la perspective de l'historisme que le concept de religion peut être saisi. La référence à Kant n'est pas non plus étrangère à la problématique posée par l'auteur de *Le concept de religion dans le système de la philosophie*¹⁴. Cependant, la métaphore significative du feu et des cendres pointe vers une tout autre solution du problème envisagé par Cohen. Dans l'œuvre benjaminienne, elle se rapporte, comme l'on a vu plus haut, à la notion centrale de critique. Dans ce sens, ce que les romantiques auraient cherché à réaliser ne serait rien d'autre qu'une critique de la religion, la recherche de sa forme. Cependant, il en aurait résulté non pas la religion en elle-même, mais « l'atmosphère dans laquelle tout ce qui était sans elle et ce qu'elle prétendait être est passé par le feu et tombé en cendres ». Qu'est-ce qu'il reste d'une telle critique, sinon les cendres de l'histoire ? Peut-on extraire la forme de la religion sans la détruire ? En s'inspirant des préromantiques et particulièrement de F. Schlegel, Benjamin fait allusion à une conception de la religion qui est en réalité la sienne propre et qui, en présupposant le geste critique, serait indissociable de l'histoire.

« Toutes les pensées de l'homme religieux sont étymologiques, une manière de reconduire tous les concepts jusqu'à l'intuition originaire, jusqu'au propre lui-même. »¹⁵ Ce fragment de F. Schlegel, qui faisait originellement partie d'un ensemble de maximes publié dans la revue *Athenaeum* sous le titre de « Idées », nous indique le sens dans lequel nous devons essayer de lire le mot religion chez Benjamin. En effet, il nous suggère que le sens profond du concept de religion n'est pas très loin du sens littéral ou étymologique du terme. Car, même incertaine, l'étymologie est significative : « religion » veut dire, soit mettre ensemble, assembler,

14. Le titre original de cette œuvre de Cohen étant « Der Begriff der Religion im System der Philosophie », les traducteurs français ont opté pour une traduction libre : « La religion dans les limites de la philosophie ». Nous renvoyons donc le lecteur à H. Cohen. *La religion dans les limites de la philosophie*. Éd. du Cerf, collection « La Nuit surveillée », Paris, 1990.

15. Friedrich Schlegel. « Idées », in : Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Seuil, collection « Poétique », Paris, 1978, p. 213 (idée 78).

rassembler (*relegere*), soit relier, réunir (*religare*)¹⁶. Dans cette perspective, si la notion de critique nous renvoie à l'idée de séparation, de division, voire de destruction, la sphère religieuse serait celle du rassemblé, du relié ou du réuni. D'autres « idées » de Schlegel semblent confirmer cette interprétation :

« Poésie et philosophie, d'où qu'on les prenne, sont des sphères différentes, des formes différentes, ou encore des facteurs de la religion. Car cherchez à les relier d'un lien effectif, et vous n'aurez rien d'autre que la religion ».¹⁷

La religion serait donc le rassemblement de la belle apparence et de la recherche de l'essence, la réunion du contenu poétique avec la forme philosophique de la pensée, voire la liaison intrinsèque entre l'expression langagière et la réflexion. Dans cette perspective, elle ne serait rien d'autre que la force ou le pouvoir de l'esprit qui lui permet de se relier et de s'assembler à soi-même : « La religion est la force centripète et centrifuge dans l'esprit humain, et ce qui lie les deux ».¹⁸ Or, ce pouvoir de liaison ne se déploie et ne se délie que dans l'histoire : « La musique a plus d'affinité avec la morale, l'histoire avec la religion : car le rythme est l'idée de la musique, mais l'histoire va à ce qu'il y a de primitif », dit encore une « idée ».¹⁹ Pour Benjamin, c'est précisément dans ce que, en empruntant les mots de Schlegel, nous pourrions appeler « l'histoire intérieure de l'humanité »²⁰ qu'il faudrait chercher le déploiement rythmique de la religion.

Comme l'indique la lettre à Scholem citée plus haut, la notion de religion de l'auteur du programme philosophique de 1918 s'inspire de celle des premiers romantiques, correspondant à une certaine lecture de Kant. En effet, « religion et histoire » ont pour Benjamin

16. L'étymologie du terme « religion » est incertaine. Cicéron opte par *relegere* : assembler, repasser dans l'esprit, relire, pratiquer continûment, tandis que Lactance propose *religare* : relier, unir à Dieu et aux autres hommes.

17. Friedrich Schlegel. « Idées », p. 211 (idée 46).

18. Friedrich Schlegel. « Idées », p. 209 (idée 31).

19. Friedrich Schlegel. « Idées », p. 213 (idée 70).

20. Friedrich Schlegel. « Sur la philosophie. A Dorothea » in : Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Seuil, collection « Poétique », Paris, 1978, p. 232.

des significations très particulières que nous pouvons essayer de comprendre à partir de la métaphore du jeu enfantin des chaussettes, contenue dans *Enfance berlinoise*. D'après cette image, la religion correspondrait au moment où l'enfant plonge la main dans la boule de laine et éprouve son mystère – celui du rassemblement ou de la liaison de forme et du contenu – tandis que l'histoire est ce qui reste à la fin du jeu quand, après avoir essayé inutilement d'enlever « l'apporté-avec » de son sac, il se retrouve avec la simple paire de chaussettes. Or, la doctrine ou la théorie systématique annoncée par « Sur le programme de la philosophie qui vient » pointe à la fois vers la recherche d'une expérience religieuse, au-delà de la distinction entre la forme et le contenu – le je qui pense et les choses pensées – et vers la chute dans l'histoire comme expérience de la perte de cette expérience. Dépouillée de toute subjectivité, la sphère transcendante de l'expérience – c'est-à-dire la religion – serait donc comprise comme la source silencieuse du sens. Par contre, l'histoire, l'expérience de la succession de significations, trouverait son origine dans la différence entre cette sphère et la conscience, c'est-à-dire dans la distinction entre le transcendantal et le linguistique. Le problème de l'expérience à la fois religieuse et historique nous conduira ainsi à la mise en question du sujet transcendantal de Kant en fonction d'une réflexion sur le langage. En suivant cette voie, nous allons trouver, au fondement de toute expérience, la capacité ou plutôt la faculté d'assembler et de relier, c'est-à-dire la forme-contenu de la religion.

« Sur le programme de la philosophie qui vient » ne fait pourtant qu'indiquer des hypothèses qu'aucun système ne viendra développer. Benjamin a-t-il vraiment eu l'intention de bâtir un système ? Peut-être. En tout cas, dans les conventions du style académique adopté dans ce texte de 1918 nous pouvons entrevoir l'ironie, le détachement du pastiche et de la parodie. D'ailleurs, des projets de système destinés à l'inachèvement ne sont pas étrangers à la production romantique, si chère au jeune auteur, qui un an plus tard soutiendra sa thèse de doctorat sur le romantisme de Iéna²¹. Cependant, l'absence

21. Sur le caractère romantique du genre « programme de système », cf. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Éditions du Seuil, collection « Poétique », Paris 1978, p. 47.

possible et même très probable d'une véritable intention systématique ne diminue pas l'importance de ce programme. Dans un certain sens, c'est-à-dire dans le sens proprement romantique, le système ou plutôt la « doctrine » (*Lehre*) annoncée en 1918 n'a pas laissé de s'accomplir dans chaque texte, dans chaque tentative, se morcelant ainsi parmi les nombreux fragments qui composent l'œuvre benjaminienne. Ainsi, pour développer les implications de notre hypothèse d'interprétation de l'image des chaussettes, il faut examiner non seulement le texte programmatique de 1918, mais aussi la théorie du langage que Benjamin esquisse en 1916 sous le titre de « Sur le langage en général et sur le langage humain », et qu'il reprend et retravaille tout au long de sa vie dans les essais les plus hétérogènes. Parmi ces textes, les deux petites notes de 1933 sur la faculté mimétique, qui sont en rapport avec la rédaction d'*Enfance berlinoise*, nous intéresseront particulièrement, puisqu'en traitant fondamentalement du pouvoir d'assembler et de relier, elles font signe vers l'expérience à la fois religieuse et historique de « Sur le programme ».

II. RELIGION ET LANGAGE

Le point de départ de la « philosophie qui vient » préconisée par le « Programme » est le système de Kant. « Car Kant est le plus récent et, avec Platon, sans doute le seul philosophe à ne pas se soucier immédiatement de l'étendue et de la profondeur de la connaissance, mais surtout, et en premier lieu, de sa justification. »²²

Mais la filiation kantienne de cette philosophie qui se veut « consciente de son temps et de l'éternité »²³ rencontre un obstacle dans le concept d'expérience sur lequel Kant fonda la connaissance.

22. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », in : *Œuvres* (traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch), Tome I. Gallimard, collection « Folio », Paris 2000, p. 179. « Über das Programm der kommenden Philosophie », in : *Gesammelte Schriften*, Band II, I. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1977, p. 157.

23. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 180. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 158.

Selon Benjamin, l'expérience qui lui paraissait la seule possible n'est pas une donnée immuable, mais elle caractérise un moment singulier du temps. Cette représentation « qu'au plein sens du terme on pourrait aussi appeler une *vision du monde* »²⁴, est celle de l'époque des Lumières et, dans ses traits les plus essentiels, ne se distingue pas de l'expérience qui fonde les temps modernes – celle de Descartes. Dépourvue de tout contenu, elle fut conçue par analogie avec l'expérimentation de la science moderne, dans laquelle les objets sont donnés à un sujet qui est à la fois celui de l'expérience et celui de la connaissance. En effet, selon Benjamin, « la quintessence et la meilleure part »²⁵ de cette expérience, dont la seule valeur consistait dans sa certitude, était la physique newtonienne. Dans cette perspective, même si Kant avait vraiment emprunté à la physique mathématique les principes de l'expérience, comme le suggèrent les *Prolégomènes* et comme les néo-kantiens le feront plus tard, « le concept ainsi identifié et déterminé serait toujours resté l'ancien concept d'expérience dont le trait le plus caractéristique est sa relation non seulement à la conscience pure, mais en même temps aussi à la conscience empirique ».²⁶

Le système kantien serait donc contaminé par des éléments d'une métaphysique rudimentaire, propre aux temps modernes, que Benjamin considère comme fondamental à surmonter. Selon cette critique, Kant aurait été incapable de dépasser définitivement la conception de la connaissance comme une relation entre des sujets et des objets quelconques, et ainsi, malgré ses efforts, l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'aurait pas pu remettre en question le rapport de la connaissance et de l'expérience à la conscience empirique de l'homme. Or, rapportée à l'individualité psychologique et physique de l'homme, l'expérience ne peut plus être conçue comme la spécification systématique de la connaissance, mais elle

24. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 181. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 158.

25. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 181. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 159.

26. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 180. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 158.

devient un simple objet de cette connaissance – objet de sa branche psychologique. Ainsi, selon Benjamin, la conception de l'expérience des Lumières n'a pas plus de valeur que n'importe quelle autre mythologie de la connaissance. Elle équivaut à d'autres représentations également mythologiques, comme celles des peuples primitifs ou comme celles des fous, car la conscience empirique capable de connaître n'est qu'une espèce de conscience délirante. Pour comprendre les implications de cette critique, il faut regarder de plus près le sujet transcendantal kantien, tel qu'il est défini par la *Critique de la raison pure*.

Au contraire de Descartes, Kant n'attribue pas à l'autoconscience pensante les contenus métaphysiques traditionnels. Différent de la *res cogitans* cartésienne, son « je pense » n'est qu'une pure forme de laquelle nous ne pouvons rien affirmer, sauf la propre action de penser : « Par ce Je, par cet Il ou par ce Cela (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats : pris isolément nous ne pouvons jamais en avoir le moindre concept ». ²⁷ Avec cette argumentation, Kant divise la conscience cartésienne en sujet transcendantal et sujet empirique : tandis que le premier est le sujet formel de la connaissance, et comme tel ne peut être connu, le deuxième peut être objet de la connaissance, mais seulement dans son rapport avec les choses dans l'expérience externe, jamais *a priori*. Cela veut dire que la représentation que je peux avoir de ma conscience empirique, morcelée dans le flux des représentations, n'est pas une unité stable, mais elle change à chaque moment en fonction de ce qui m'affecte. Et pour pouvoir la représenter, j'ai besoin d'un autre « je », purement formel, qui est, pour ainsi dire, antérieur à cette conscience empirique. Le sujet transcendantal, dépourvu de toute substance psychologique, est donc « l'unité synthétique des aperceptions », l'autoconscience qui assure l'unité de l'expérience, permettant ainsi la connaissance.

27. Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure* (traduction de Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty), in : *Œuvres philosophiques I* (Éd. publiée sous la direction de Ferdinand Alquié). Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1980, p. 1050 (A346).

Par contre, l'autre sujet, celui de l'expérience empirique, est présenté comme un moi psychophysique qui, étant lui-même dispersé dans la multiplicité des représentations, ne pourrait fonder une véritable connaissance.

Pourtant, selon la critique que lui adresse l'auteur de « Sur le programme de la philosophie qui vient », en fonction du concept d'expérience de l'époque des Lumières, Kant conçoit son sujet transcendantal par analogie avec le sujet empirique, devant lequel les objets sont donnés. Or, cette analogie consiste précisément dans la notion de subjectivité. Pure activité de synthèse dépourvue de tout contenu, l'instance transcendantale est pourtant pensée comme si elle était un sujet. Ainsi, Kant n'aurait pas pu percevoir les conséquences plus profondes de son propre concept, justement parce qu'il l'a conçu comme une conscience, comme un « je pense ». Dans ce sens-là, nous pouvons comprendre la critique de Benjamin, selon laquelle « l'idée, fût-elle sublimée, d'un moi individuel, à la fois corporel et intellectuel qui, au moyen des sens, reçoit les sensations à partir desquelles il constitue ses représentations »²⁸ joue un rôle fondamental dans la théorie kantienne de la connaissance.

Pour dépasser cette « nature sujet » de la conscience transcendantale, l'auteur du « Programme » considère comme fondamental de la redéfinir, en la dépouillant de tout élément subjectif : « Toute expérience authentique repose sur la pure conscience (transcendantale) définie au plan de la théorie de la connaissance, pour autant que ce terme de conscience soit encore utilisable lorsqu'on le dépouille de tout élément subjectif ».²⁹

Ainsi, si Benjamin maintient le rapport établi par Kant entre expérience et connaissance, il cherche néanmoins à penser une sphère de la connaissance pure, au-delà des concepts de sujet et d'objet. Or, selon le texte de 1918, cette correction du concept kantien, orienté exclusivement par la mécanique mathématique, doit prendre en compte le rapport entre la connaissance et le langage que

28. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 185. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 161.

29. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 186. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 162.

Hamann, le penseur préromantique contemporain de Kant, avait déjà aperçu.

Cette référence à Hamann est fondamentale pour la compréhension du projet proposé par Benjamin, même s'il ne la développe pas. Dans son livre intitulé *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Giorgio Agamben examine attentivement cette indication, et en tire les conséquences. Selon lui, Hamann objectait à Kant qu'une « raison pure “élevée au rang de sujet transcendantal” et affirmée indépendamment du langage est un non-sens, car “non seulement toute la faculté de penser réside dans le langage, mais le langage est aussi au cœur du différend de la raison avec elle-même” ». ³⁰

En accord avec cette critique, Kant aurait dû entreprendre une « métacritique du purisme de la raison pure » ³¹, sa dépuration du langage – une opération néanmoins impossible dans la terminologie de la *Critique de la raison pure*. Ayant orienté le problème de la connaissance sur le modèle de la physique mathématique, Kant n'a pas pu tracer les limites qui séparent le transcendantal et le linguistique et a conçu l'aperception transcendantale comme un « je pense ». Or, selon Agamben, le « je pense » kantien est déjà un jugement, ou comme écrit Kant lui-même dans un passage très significatif, « un texte » (« l'unique texte de la psychologie rationnelle » ³²) et donc quelque chose de linguistique. Ainsi, « ce n'est que dans et par le langage qu'il est possible de représenter l'aperception transcendantale comme un “je pense” ». ³³ Cela veut dire que la subjectivité n'est ni un sentiment muet que chaque individu aurait dans son intérieur, ni une expérience ineffable de l'ego, mais simplement le référent du pronom « je » – le sujet des jugements.

30. Giorgio Agamben. *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire* (traduit de l'italien par Yves Hersant). Payot, collection « Critique de la politique », Paris, p. 57.

31. Giorgio Agamben. *Enfance et histoire*, p. 57.

32. Giorgio Agamben. *Enfance et histoire*, p. 57.

33. Giorgio Agamben. *Enfance et histoire*, p. 58.

Ainsi, en empruntant les mots de Benveniste, nous pouvons dire que « la “subjectivité” dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme “sujet”. Elle se définit, non pas par le sentiment que chacun éprouve d’être lui-même (ce sentiment, dans la mesure où l’on peut en faire état, n’est qu’un reflet), mais comme l’unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu’elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or nous tenons que cette “subjectivité”, qu’on la pose en phénoménologie ou en psychologie, comme on voudra, n’est que l’émergence dans l’être d’une propriété fondamentale du langage. »³⁴

En incluant l’ensemble de mécanismes linguistiques qui permettent à chaque locuteur de s’approprier du langage et parler à l’autre, l’émergence de la subjectivité correspond, selon cet auteur, à l’actualisation de la langue dans la parole. Ainsi conçu, le sujet n’est donc qu’une propriété fondamentale du langage : celle d’établir des connexions, c’est-à-dire de s’organiser en discours, en rendant possible la communication.

Dans ce sens, dépouiller la conscience transcendantale de tout élément subjectif pour la penser comme lieu de possibilité de l’expérience signifie placer le transcendantal au-delà du « je pense » de Kant – au-delà de ce « je » dont la réalité purement linguistique est celle du discours. La dichotomie entre la conscience transcendantale et la conscience empirique est donc dépassée par la distinction entre le transcendantal et le linguistique. D’après cette différence, la sphère transcendantale de l’expérience ne peut être comprise que comme la limite extrême et l’origine du langage. Cependant, la religion dont parle Benjamin n’est pas un silence en quelque sorte antérieur au langage, mais le silence dans le langage – c’est-à-dire sa dimension indéterminée, son ouverture à la production des significations. Ainsi, si la subjectivité correspond à la capacité d’établir des connexions, le lieu de l’expérience religieuse est la discontinuité qui à la fois résiste au discours et lui confère du sens.

34. Émile Benveniste. « De la subjectivité dans le langage », in : *Problèmes de linguistique générale*, I. Gallimard, collection « Tel », Paris, 1972, p. 239.

La tâche philosophique annoncée est donc l'élaboration d'un concept de connaissance qui, en rapportant l'expérience exclusivement à la sphère transcendante, rend possible l'idée de la totalité du sens – c'est-à-dire de la doctrine de la religion ou de la vérité, dans la terminologie de la préface du livre sur le drame baroque allemand. Décrite comme « une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et objet »³⁵, cette connaissance pure comprendrait la structure religieuse de l'expérience. Cependant, selon le programme de 1918, même si d'une part le lieu de l'expérience n'est pas le sujet des jugements, le rapport entre « le concept psychologique de conscience » (c'est-à-dire la configuration discursive du langage) « et la sphère de la pure connaissance reste un problème capital de la philosophie »³⁶.

« La raison est langue : *logos* »³⁷. Tel est le paradoxe que rencontre Hamann dans le point de départ de la philosophie kantienne, et qui permet à Kant de représenter le transcendantal comme un sujet, l'identifiant involontairement avec le « je » linguistique, le locuteur du discours. Dans un article écrit deux ans avant le « Programme » et intitulé « Sur le langage en général et sur le langage humain », Benjamin propose un concept très élargi de langage et maintient ainsi le double sens du mot *logos* sans identifier pour autant le transcendantal et le linguistique. Car, d'après ce texte de 1916, si le paradoxe représenté par la phrase de Hamann a sa place au centre de la théorie du langage, il demeure sans solution lorsqu'on le pose au point de départ. Ainsi, nous ne pouvons comprendre la coïncidence entre le transcendantal et le linguistique que comme une idée asymptotique, celle de la révélation ou de la vérité. L'origine transcendante du langage n'est pas le langage même, mais ce qui s'exprime dans lui. Elle ne s'identifie au langage que dans la mesure où elle y est exprimée. Cependant, il reste toujours quelque chose d'encore inexprimé. Et c'est cette différence entre la sphère transcendante et la sphère

35. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p.187. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 163.

36. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 187. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 163.

37. Cité par Giorgio Agamben. *Enfance et histoire*, p. 57.

linguistique, entre le symbolisant et le symbolisé, qui constitue l'histoire, c'est-à-dire la succession des significations.

Dans cette terminologie, le rapport entre la connaissance pure et la conscience psychologique n'est autre que le rapport entre la totalité expressive du sens et son actualisation dans les significations successives. L'origine expressive du langage n'est pas un paradis antérieur à la chute dans la succession des significations, dans le discours. Ainsi, le concept d'expérience annoncé par Benjamin doit être conçu comme le processus qui va de la totalité du sens à la succession des significations, il correspond au passage du silence à la parole et de la parole au silence. Car on ne peut penser l'expérience sans l'expérience de la perte de l'expérience. La « religion » n'est pas en dehors de l'« histoire », ce qui nous permet d'affirmer avec Proust que « les vrais paradis sont les paradis que l'on a perdus ».³⁸

Nous pouvons ainsi interpréter la fragmentation de la chaussette-poche comme l'instant de l'expérience, le processus de séparation entre la sphère transcendantale et la sphère linguistique, entre le contenu et la forme, entre les choses pensées et le « je » qui les pense. Dans cette perspective, elle symbolise l'enfance : le passage du silence à la parole articulée, dans laquelle l'homme devient sujet, en prenant la place du locuteur du discours. Cependant, la notion d'enfance doit être comprise chez Benjamin plutôt comme une image que comme une donnée psychologique objective, car le processus qu'elle évoque n'est pas simplement celui par lequel l'enfant apprend à parler, mais aussi un mouvement qui s'accomplit à chaque moment, à chaque acte de parole. Car le silence religieux de l'expérience est dans le langage même, dans les interruptions et dans les recommencements du discours, comme un pouvoir muet de produire des significations. Or, ce pouvoir, que Benjamin appelle mimétique dans un texte écrit à Ibiza en 1933, n'est rien d'autre que la capacité ou la faculté d'assembler et de relier, c'est-à-dire le principe des affinités ou l'activité comparative de l'imagination, dont parlait Kant dans la *Critique de la raison pure*.

38. Marcel Proust. *À la recherche du temps perdu*. Tome III. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, p. 870.

III. LA FACULTÉ D'ASSEMBLER ET DE RELIER

Dans une lettre écrite à Ibiza et datée de février 1933, Benjamin annonce à Scholem une « nouvelle théorie du langage », qu'il aurait rédigée « lors des recherches pour le premier chapitre de *Enfance berlinoise* »³⁹. Comme le programme de 1918, ce texte, qui correspondait probablement encore à la version intitulée « Doctrine des ressemblances » (*Lehre vom Ähnlichen*), n'était pas destiné par l'auteur à l'impression, car il n'était qu'une esquisse pour la rédaction de *Enfance berlinoise*. D'ailleurs, Benjamin ne l'envoya pas à Scholem comme promis, mais il décida de le retravailler. Pour cela, il lui demanda une copie de « Sur le langage en général et sur le langage humain »⁴⁰, en possession de laquelle il aurait écrit la deuxième version, « Sur le pouvoir mimétique » (*Über das mimetische Vermögen*), que nous privilégierons dans notre analyse. En tout cas, les deux versions coïncident sur les points essentiels. Benjamin y place sa théorie du langage sous la lumière de la capacité humaine de produire des ressemblances et en même temps de les percevoir. Or, cette faculté des similitudes ne se limite pas à l'appréhension des ressemblances dans l'expérience sensible, mais elle correspond à la production et à la perception de toute sorte d'affinités.

« La nature gère des ressemblances. Il n'est que de songer au mimétisme animal. Mais c'est chez l'homme qu'on trouve la plus haute aptitude à produire des ressemblances. Le don qu'il possède de voir la ressemblance n'est qu'un rudiment de l'ancienne et puissante contrainte de s'assimiler, par l'apparence et le comportement (*ähnlich zu werden und sich zu verhalten*). Il ne possède peut-être

39. Walter Benjamin. *Correspondance* (traduit de l'allemand par Guy Petitdemange), Tome II – 1929-1940. Aubier-Montaigne, Paris, 1979, p. 78.

40. Benjamin avait l'habitude d'envoyer à Scholem tous les textes qu'il produisait. L'ami possédait donc de véritables archives Benjamin, dont leur propre auteur se servait souvent, compte tenu de ses voyages fréquents et de la précarité de son existence.

aucune fonction supérieure qui ne soit conditionnée de façon décisive par le pouvoir mimétique. »⁴¹

En affirmant que la nature produit des ressemblances, Benjamin reconnaît au semblable une part objective. Cependant, l'auteur affirme aussi que le don de percevoir le semblable est un rudiment de la contrainte de se ressembler à soi-même, c'est-à-dire de se constituer comme sujet, en rassemblant la multiplicité des représentations et en les reliant sous la représentation d'un unique « je ». Or, comme on l'a vu, le « je » n'est rien d'autre que la capacité, propre au langage, d'établir des connexions et de se configurer en discours. Dans cette perspective, la construction de l'identité personnelle, le sentiment que chacun éprouve d'être soi-même, serait un réflexe de la faculté de percevoir et de produire des ressemblances entre les différentes expériences vécues, en élaborant des discours autobiographiques. Ainsi, étant à la base de la subjectivité, le pouvoir mimétique est une forme plus archaïque de l'activité d'assembler et de lier. N'est-ce pas en même temps le fondement de la constitution de l'objectivité en général ?

Qu'est-ce que le semblable ? C'est ce qui n'est ni absolument identique à autre chose ni absolument différent d'autre chose ou, autrement dit, ce qui est à la fois identique et différent. Ainsi, percevoir la ressemblance est produire l'identité dans la différence et la différence dans l'identité. Dans cette perspective, le pouvoir mimétique correspond à l'acte de lier en distinguant ou de distinguer en liant. En termes kantien, ce pouvoir, cette faculté ou cette « force fondamentale » correspond à l'activité comparative de l'imagination ou au principe d'affinité, dont l'analyse se trouve surtout dans l'« Appendice à la dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*. Selon Kant, par ce principe comparatif, qui est à la base de la constitution de l'objectivité comme nature, nous spécifions et nous généralisons à la fois, en postulant l'unité systématique des

41. Walter Benjamin. « Sur le pouvoir d'imitation », in : *Œuvres* (traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch), Tome II. Gallimard, collection « Folio », Paris, 2000, p. 359 (citation modifiée). « Über das mimetische Vermögen », in : *Gesammelte Schriften*, BAND II, I. Surkamp Verlag, Frankfurt-am-Main, 1977, p. 210.

diverses propriétés d'une même substance ou les différentes applications d'une même règle. Or, dans son application empirique comme dans son usage problématique, spécification et généralisation ne peuvent fonctionner qu'ensemble. Ces deux tendances opposées impliquent donc un troisième principe : celui d'affinité.

Kant utilise le terme d'affinité et non celui de ressemblance, car ce principe ne se réduit pas à la ressemblance sensible. Il semble correspondre ainsi au pouvoir mimétique dont parle Benjamin. En effet, en faisant un usage purement problématique de ce principe comparatif, l'auteur de la *Critique de la raison pure* donne un exemple de son application qui n'est pas sans rapport avec le caractère fondamental de la faculté de produire et de percevoir des ressemblances. Selon son argumentation, si suivant la loi de la spécification nous devons admettre presque autant des facultés que des effets produits dans l'âme, le principe logique contraire nous impose de restreindre le plus possible cette apparente diversité en dévoilant, par comparaison, l'identité qui se cache. La représentation systématique de la diversité des facultés nous conduit ainsi à l'idée d'une faculté fondamentale qui, d'après Kant, serait justement celle qui nous permet de les comparer, c'est-à-dire l'imagination. Cependant, l'identité postulée n'abolit pas la différenciation préalablement établie. Car comment penser une force fondamentale unique sans la penser par rapport à la diversité de ses effets ?

En effet, la recherche de l'unité des facultés ne peut s'effectuer que par comparaison et suppose donc déjà une force fondamentale comparative. Nous pouvons ainsi comprendre que l'unité fondamentale de l'âme postulée par la raison ne peut s'identifier à la conscience transcendante, mais correspond à quelque chose qui la rend possible : le principe d'affinité⁴². En effet, si la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* ne le dit pas directement, la première suggère d'avantage cette interprétation. D'après cette version,

42. Cf. l'article de Fernando Gil, « Objectivité et Affinité dans la *Critique de la raison pure* », in : Jean Petitot (dir.), *Logos et Théorie des Catastrophes* (à partir de l'œuvre de René Thom). Actes du colloque international de 1982. Éditions Patino, Genève, 1988.

l'affinité de tous les phénomènes dans l'expérience n'est qu'une conséquence nécessaire de la fonction transcendantale de l'imagination, par laquelle nous associons les représentations en unifiant leur diversité sous un seul Je. Or, le rapport de la diversité des consciences empiriques à l'unité de la conscience transcendantale ne correspond-il pas à la capacité d'associer la multiplicité discontinue des représentations dans le discours, et n'est-il donc déjà un effet des forces fondamentales comparatives ? Si Kant ne l'affirme pas lui-même, du moins telle semble être la conséquence de la réflexion de Benjamin sur la faculté mimétique.

Étant à la fois active et passive, une production et une perception, la faculté de produire et de percevoir des ressemblances correspond à la sphère transcendantale que mentionne l'auteur du programme de 1918, en se demandant si l'on peut encore la considérer comme une conscience quand il s'agit justement de la dépouiller de toute représentation subjective. Disant que la faculté mimétique est à la base de toutes les fonctions supérieures de l'homme, Benjamin semble lui accorder ce caractère transcendantal et la placer dans une « sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet »⁴³. En effet, rudiment de la contrainte de se constituer comme sujet et de se « comporter » à soi-même, elle est aussi en même temps au fondement de la constitution de l'objet. Dans cette perspective, le principe d'affinité n'est rien d'autre que la « spécification systématique de la connaissance »⁴⁴, c'est-à-dire l'expérience transcendantale, annoncée par le « Programme de la philosophie qui vient ».

Or, l'expérience religieuse et historique ne se réduit pas au concept, propre à l'époque des Lumières, que Kant n'aurait pas pu dépasser. Selon la terminologie du « Programme de la philosophie qui vient », comprise par analogie avec la conscience empirique, la conscience transcendantale « n'est qu'une variété de la conscience

43. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 187. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 163.

44. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 186. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 162.

délirante »⁴⁵. D'après ce texte, « aux espèces de conscience empirique correspondent autant d'espèces d'expérience, lesquelles, du point de vue de leur relation à la vérité de la conscience empirique, n'ont pas plus de valeur que l'imagination ou l'hallucination ».⁴⁶

Dans cette perspective, l'expérience qu'on peut avoir sous l'effet des drogues ou celle, magique, des peuples dits primitifs sont seulement des formes empiriques différentes de la même expérience transcendante des ressemblances, dont le concept propre à la modernité n'est qu'une possibilité. Ainsi, pour essayer de saisir le sens de la pure expérience, il faut la chercher dans les expériences empiriques : la religion ne peut être saisie que dans l'histoire.

En effet, affirmant que la faculté mimétique « a une histoire, au sens phylogénétique non moins qu'au sens ontogénétique »⁴⁷, Benjamin essaye de comprendre le symbolisant à partir du symbolisé. Pour cela, il inclut dans le champ de ce que nous pouvons considérer comme des ressemblances les analogies magiques comme celles qui reliaient une vie humaine à une configuration d'astres dans l'astrologie. Ces affinités, qui auraient disparu (ou presque) dans l'expérience sans profondeur de la modernité, étaient des ressemblances non sensibles (*unsinnliche Ähnlichkeiten*). Or, ce don mimétique, « autrefois fondement des pratiques occultes »⁴⁸, décline-t-il avec le désenchantement moderne du monde ? D'après « Sur le pouvoir mimétique », il s'agit plutôt d'une transformation que d'une décadence de ces forces, car les ressemblances non sensibles auraient migré vers le langage. Dans cette perspective, si les ressemblances magiques des Anciens et des peuples primitifs correspondent à la phylogenèse de la magie propre aux mots, le jeu enfantin, où l'on trouve plein de conduites mimétiques, correspond à son origine ontogénétique. L'enfance est donc une image de l'expérience, car

45. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 186. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 162.

46. Walter Benjamin. « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 186. « Über das Programm der kommenden Philosophie », p. 162.

47. Walter Benjamin. « Sur le pouvoir d'imitation », p. 359. « Über das mimetische Vermögen », p. 210.

48. Walter Benjamin. « Sur le pouvoir d'imitation », p. 363. « Über das mimetische Vermögen », p. 213.

le passage entre le pouvoir muet de séparer en reliant et le discours n'est jamais quelque chose d'achevé, mais il s'accomplit à chaque instant : l'expérience religieuse des ressemblances est toujours en train de se réaliser dans le langage.

« “Chaque mot, a-t-on affirmé, et le langage tout entier, sont onomatopéiques.” Difficile de préciser ne serait-ce que le programme que pourrait comporter une telle formule. Cependant, le concept de ressemblance non sensible offre certaines prises. En rassemblant les mots qui signifient la même chose en diverses langues et en les ordonnant autour de leur signifié comme autour d'un centre commun, on pourrait examiner en quoi ces mots – qui souvent ne présentent pas la moindre ressemblance entre eux – sont tous semblables à ce signifié central ». ⁴⁹

Différents entre eux, les mots qui désignent une même chose dans plusieurs langues sont tous semblables au signifié. Cela est dû au fait qu'un mot n'est jamais un pur signe, mais qu'il possède une charge affective qui le lie organiquement à ce qu'il signifie. Or, ce signifié n'est pas une chose en elle-même, mais un schème ou, dans la terminologie de « Sur le langage », un nom, c'est-à-dire la chose telle qu'elle est visée par l'homme. En effet, si le langage est onomatopéique, il n'imité pas la nature, mais son imitation ou sa traduction dans le médium de l'esprit, c'est-à-dire le pur langage dont parle « La tâche du traducteur ». Dans cette perspective, chaque mot est une sorte d'imitation sonore de la totalité indéterminée du sens, visée à chaque fois par la pensée. Et selon Benjamin, ce caractère mimétique du langage ne se limite pas au mot parlé, il doit s'étendre aussi au mot écrit. Cependant, « c'est une ressemblance non sensible qui associe non seulement le dit et le sens visé (*Gemeiten*), mais aussi l'écrit et le sens visé (*Gemeiten*), et pareillement le dit et l'écrit ». ⁵⁰

Ainsi, d'après « Sur le pouvoir mimétique », la dimension évocatrice du langage est placée sous l'influence de cette mystérieuse faculté des similitudes par l'action de laquelle le sens dit ou écrit

49. Walter Benjamin. « Sur le pouvoir d'imitation », p. 361. « Über das mimetische Vermögen », p. 212.

50. Walter Benjamin. « Sur le pouvoir d'imitation », p. 362. « Über das mimetische Vermögen », p. 212.

est immédiatement lié au sens visé. Cependant, l'aspect mimétique du langage et de l'écriture, leur immédiateté, n'est pas séparable de leur aspect sémiotique.

« Semblable à la flamme, la part mimétique du langage ne peut apparaître que sur un certain support. Ce support est l'élément sémiotique. Le sens tissé par les mots ou les phrases constitue ainsi le support nécessaire pour qu'apparaisse, avec la soudaineté de l'éclair, la ressemblance. Car celle-ci est souvent, et surtout dans les cas importants, produite – et perçue – par l'homme comme une illumination instantanée. Elle surgit et s'évanouit aussitôt ». ⁵¹

« Illumination instantanée », la dimension mimétique correspond à la discontinuité du langage, tandis que la dimension sémiotique, le « sens tissé par les mots et les phrases », correspond à la succession et à l'enchaînement des jugements. Ainsi, si sous le prisme de la ressemblance non sensible on perçoit l'ensemble linguistique – le mot, la phrase ou l'œuvre littéraire – comme une totalité de sens fermée sur elle-même, le support sémiotique sur lequel elle apparaît est l'élément systématique du langage, c'est-à-dire sa dimension communicative. La part mimétique du langage, l'immédiateté entre le sens visé et le sens dit ou écrit, ne peut apparaître que sur le sens tissé dans les connexions entre les lettres, les mots et les phrases. L'expérience transcendante des ressemblances, cette force fondamentale symbolisante, ne peut être saisie que dans l'acte de symboliser.

Autrement dit, l'illumination instantanée dont parle « Sur le pouvoir mimétique » est le résultat ou l'effet – l'image de la flamme y est significative – de l'expérience de la perte de l'expérience dans la succession et dans la continuité du discours. Comme on l'a vu, la subjectivité n'est rien d'autre que cette dimension systématique du langage, sa propriété de s'articuler dans des ensembles linguistiques cohérents. Cependant, cette propriété se fonde sur la capacité ou le pouvoir de produire et de percevoir des ressemblances, c'est-à-dire l'instance transcendante symbolisante. En effet, le langage n'est pas une pure continuité, comme il n'est pas non plus purement communicatif. Tout discours implique des interruptions et des

51. Walter Benjamin. « Sur le pouvoir d'imitation » (Cité avec une petite modification), p. 362. « Über das mimetische Vermögen », p. 213.

discontinuités – des silences qui, résistant à sa continuité communicative, en constituent le sens. Comme l'indiquent les métaphores de l'éclair ou de la flamme, la sphère mimétique du langage correspond à sa discontinuité : elle est l'instant d'arrêt qui se trouve dans la succession et qui nous permet de la constituer comme un ensemble. Surgissant du rapport de la sphère subjective du discours à la sphère transcendante des ressemblances, l'expérience est donc à l'entrecroisement de la succession et de l'interruption, de la continuité et de la discontinuité, du sémiotique et du mimétique.

Or, l'acte de lire (comme celui d'écrire) suppose et que l'on soit capable de lier les lettres, les mots et les phrases entre elles, et que l'on soit capable de les distinguer, il repose et sur les connexions entre les mots et sur les interruptions entre eux. Car le travail de la lecture (comme celui de l'écriture) ne se limite pas à la seule capacité de déchiffrer (ou de produire) une succession organisée des lettres, des mots et des phrases, mais il implique un deuxième niveau : la saisie de l'ensemble du sens comme quelque chose à interpréter, c'est-à-dire comme symbolisant. Ce deuxième niveau, celui de l'illumination instantanée, correspond à la dimension discontinue du langage. Ainsi, le sens de l'écriture est dans l'entrecroisement de la systématisation et de la spécification, du continuum et de l'instant, car il ne se réduit pas au seul contenu communicatif des mots et des phrases, mais il suppose l'expressivité de l'ensemble linguistique. Passage de l'enchaînement des jugements à la discontinuité du nom, et de la discontinuité du nom de nouveau à l'enchaînement des jugements, l'expérience de la lecture critique ne correspond ni à la différence radicale ni à l'identité absolue, mais elle est à la fois distinction et connexion, séparation et liaison. Dans ce sens, on pourrait la considérer comme le paradigme de l'expérience en général, ce qui nous renvoie encore à l'image des chaussettes.

Fermée sur elle-même, la chaussette-pochette est une unité, mais elle contient déjà la fissure qui permet sa division en deux. Cette fissure est le symbolisant même, cette dimension expressive ou mimétique qui, dans un texte, demande l'interprétation et la critique. Ainsi, si d'une part la petite totalité formée par la forme et le contenu de l'œuvre littéraire cache déjà la fracture, d'autre part,

c'est le processus de fragmentation, la critique, qui dévoile le mystère de son unité. Ainsi, inversement, le double fragment qui résulte du jeu – la simple paire de chaussette – est le symbole ironique de la totalité originaire où la fracture était déjà contenue. Dans ce sens, le texte critique est le symbole, ou plutôt l'allégorie, non seulement de l'expressivité originaire de l'œuvre, mais aussi de cette autre unité qui s'exprime dans le double sens du mot *logos* – esprit et langage – et qui contient, elle aussi, la fissure qui permet sa fragmentation. Ce n'est donc sans doute pas par hasard que la métaphore des chaussettes apparaît encore une fois justement dans l'essai critique que Benjamin a écrit sur l'œuvre de Proust.

IV. ENCORE LES CHAUSSETTES : LE RÊVE ET LE RÉVEIL

« La ressemblance que nous escomptons entre deux êtres, celle qui nous occupe à l'état de veille, ne touche que superficiellement celle, plus profonde, du monde onirique, dans lequel les événements surgissent, jamais identiques mais semblables : impénétrablement semblables à eux-mêmes. Les enfants connaissent un symbole de ce monde, la chaussette, qui a la structure du monde onirique, lorsque, dans l'armoire à linge, enroulé, il est à la fois "pochette" et "petit cadeau". Et de même qu'ils ne peuvent eux-mêmes se rassasier de changer d'un coup ces deux choses, la pochette et son contenu, en une troisième, la chaussette elle-même, ainsi Proust ne se lassait pas de vider d'un seul coup l'attrape, le moi, pour que toujours à nouveau pût apparaître ce troisième élément, l'image, seule capable de satisfaire sa curiosité, ou, bien plutôt, d'apaiser sa nostalgie ».⁵²

À l'intérieur du rêve, l'esprit est immédiatement dans son expression : le symbolisant y recouvre parfaitement le symbolisé. Comme la « chaussette-pochette », le rêve est une unité où la forme

52. Walter Benjamin. « L'image proustienne », in : *Œuvres* (traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch), Tome II. Gallimard, collection « Folio », Paris 2000, p. 140. Cet essai date à l'origine de 1929 et a été retravaillé en 1934, étant ainsi contemporain de la rédaction de *l'Enfance berlinoise*. Les deux textes ont en commun plusieurs thèmes, et notamment la réflexion sur la mémoire.

et son contenu, le rêveur et le rêvé, sont reliés dans une seule et même chose. L'activité mimétique, qui à l'état de veille nous permet à la fois de percevoir et de produire des objets et de nous constituer en tant que sujet, y fonctionne librement, en créant des images. Le monde des rêves est celui des libres associations de l'imagination, celui des affinités électives. Rien n'y arrive par hasard, mais chaque événement semble être mystérieusement lié à tous les autres. Ainsi, dans l'univers onirique, les événements ne sont pas vraiment des événements, mais, semblables à eux-mêmes, ils deviennent des images qui nous renvoient à d'autres images. C'est pour cette raison que le sens du rêve ne s'épuise pas dans une seule signification, mais qu'il demande toujours et encore l'interprétation. Cependant, l'expérience onirique n'apparaît comme un ensemble plein de sens que sous la forme du souvenir, quand elle devient un récit que l'on se raconte à soi-même. Les vrais paradis ne sont-ils pas les paradis perdus ?

Or, ce n'est pas pour rien que Proust commence son grand roman avec une réflexion sur l'instant critique entre le sommeil et l'état de veille. Le réveil est le moment dans lequel l'étrange unité entre le je qui rêve et les choses rêvées se montre dans un éclair à la conscience. Semblable à la fragmentation de la « chaussette-pochette », le réveil correspond au passage entre l'expérience silencieuse du rêve et le récit dans lequel il se transforme quand nous sommes réveillés. Dans le travail éveillé de la remémoration, le rêve est un souvenir, un symbole pour la réflexion : il devient ainsi prose. Selon la belle formule de Benjamin, l'image du pays des ressemblances « surgit de la structure des phrases proustiennes comme, à Balbec, des mains de Françoise tirant les rideaux de tulle, le jour d'été antique, immémorial, momifié ».⁵³ C'est de la réalité prosaïque du récit, comparable à la chaussette de la fin du jeu, que se dégage l'image nostalgique du monde des rêves, c'est-à-dire de l'unité religieuse dans laquelle la fracture est endormie.

12, rue Dulac
75015 Paris

53. Walter Benjamin. « L'image proustienne », p. 141.

